



## Corpus

Archivos virtuales de la alteridad americana

Vol 4, No 2 | 2014

Julio / Diciembre 2014

---

# “Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase”. Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche

*"But don't stop doing the camaruco, no matter what." Transmissions and (meta)reflections of a Mapuche practice*

Lucrecia Petit and Carolina Álvarez Ávila

---



### Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1226>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.1226

ISSN: 1853-8037

### Publisher

Diego Escolar

### Electronic reference

Lucrecia Petit y Carolina Álvarez Ávila, « “Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase”. Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche », *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2 | 2014,

Publicado el 19 diciembre 2014, consultado el 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1226>

; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1226

---

This text was automatically generated on 20 April 2019.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

---

# "Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche

*"But don't stop doing the camaruco, no matter what." Transmissions and  
(meta)reflections of a Mapuche practice*

Lucrecia Petit and Carolina Álvarez Ávila

---

## EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 10/03/2014

Fecha de aceptación para publicación: 12/06/2014

## 1. Introducción

- 1 Enmarcándonos en investigaciones en curso sobre memorias en comunidades mapuche de la región patagónica argentina, nos focalizaremos en el siguiente trabajo en la práctica de una ceremonia mapuche: el camaruco o *nguillatum*<sup>1</sup>. A diferencia de estudios previos que ponen el énfasis en la ejecución misma de la ceremonia<sup>2</sup> o analizan la importancia de los camarucos como prácticas de alianzas políticas y de familiarización<sup>3</sup>, situamos nuestro análisis más bien en la dimensión (meta)reflexiva de este evento; es decir, los discursos y las evaluaciones que dan cuenta de los sentidos, conflictos y las tensiones alrededor de aquel.
- 2 Denominada *nguillatum* o *kamarikun* en *mapuzungun*<sup>4</sup> —o en sus versiones castellanizadas, camaruco o rogativa— es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche<sup>5</sup>. Extendida a ambos lados de la cordillera andina (Patagonia y Araucanía, en lo que

actualmente son Argentina y Chile), se caracteriza por su riqueza de situaciones comunicativas en *mapuzungun* —lengua mapuche— y sentidos otorgados al mismo evento. Es definida de diversas y múltiples maneras por sus protagonistas: como un ritual, como un momento de espiritualidad muy profundo, pero también como un encuentro, como una fiesta comunitaria. Según Foerster (1993), el camaruco es un rito de fertilidad en el cual se invoca a los ancestros para asegurar el bienestar de los vivos. Es decir que, en el plano ritual, los actos —discursivos y no discursivos— están dirigidos hacia el creador *Futachao*, los dioses regionales, los ancestros generalizados y los antepasados de los linajes. En líneas generales, las rogativas duran varios días, de los cuales el primero y el último son de preparación y ordenamiento de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días, se realizan diversas ofrendas, ruegos a *Futachao*, cantos y bailes; todas prácticas que se van repitiendo de modo tal de completar números pares. Durante las rogativas, las familias se ubican en un espacio abierto en semicírculo, acondicionado para este fin, y en el centro del semicírculo se ubica el *rehue*, el centro (“puente”, “altar”) construido para comunicar el mundo terrenal y el espiritual. Durante la ceremonia se utilizan instrumentos musicales mapuche como las *trutukas* y *kultrun*, entre otros<sup>6</sup>.

- 3 En esta línea quisiéramos puntualizar que para los miembros de las comunidades donde trabajamos, esta práctica social no necesita ser explicada ni traducida: todos (participen o no de la ceremonia) saben a qué se refiere. Esta internalización de lo conocido, lo “natural” hacia el interior del grupo, lo tan *propio*, se enfrenta a una cantidad de dudas, incomprensiones y extrañezas por parte de las investigadoras. Aun cuando intentamos conocer y comprender los significados del camaruco o *nguillatum* y nuestros interlocutores quieren explicarnos y responder nuestras inquietudes, nos encontramos con todo un universo de sentidos.
- 4 Un denso sistema de comunicación de significados y valores culturales relaciona el pasado de los ancestros con el presente y el futuro de la comunidad mapuche actual. Este dominio temporal es vivido como un ámbito “delicado” y “privado” de la vida mapuche, donde los significados profundos de los conceptos (*pillañ*, *tayil*, *kempeñ*) son patrimonio del Pueblo Mapuche. (Ramos, 2010, p. 49. Resaltado en el original).
- 5 A partir de esto, entonces, una paradoja nos envuelve: por un lado el camaruco es algo, en algún punto, “inabordable”. Nos referimos específicamente a la ya clásica reflexión de R. Da Matta (1974) sobre lo que debería ser el programa de la antropología social: convertir lo exótico en familiar. Siguiendo a G. Velho en su relectura crítica acerca de esta máxima disciplinar, apreciamos que no todo lo que uno detecta como familiar es conocido y viceversa: “lo que siempre vemos y encontramos puede ser familiar pero no es necesariamente conocido y lo que no vemos y encontramos puede ser exótico pero hasta cierto punto conocido” (1981, p. 126). En este sentido, experimentamos la rogativa como “inabordable” en tanto y en cuanto a partir de nuestros trabajos etnográficos esta práctica, que nos resultaba exótica, se volvió conocida, pero no así familiar. Su “carácter” sagrado y espiritual —siendo uno de los modos privilegiados de vincularse con los ancestros y antepasados mapuche—, la ubica como particularmente “inabordable” en términos de familiaridad. A su vez, no es nuestro objetivo saturar “huecos”, distancias e incomprensiones con explicaciones académicas. Por todo esto —y sumando las divergencias entre diferentes regiones, comunidades y sus rogativas— cualquier intento de rótulo, definición o reposición “acabada” nos genera incomodidad y la sensación de que faltan precisiones para dar cuenta de “todo lo que allí ocurre”.

- 6 Simultáneamente es esa riqueza de sentidos tan interiorizada y localizada la que nos lleva a detenernos en el *ngüllatum* como práctica mapuche de comunalización y pertenencia (Brow 1990, Briones 1998, Golluscio 2006). La noción de comunalización desarrollada por J. Brow (1990) apunta a analizar aquellos procesos que se activan para construir o reconstruir una comunidad, y que están destinados a dotar o reforzar los sentidos de identidad compartida y de solidaridad, que impulsan el devenir de los grupos en su (re)construcción comunitaria. En esta línea, ciertas prácticas sociales llevan a reforzar determinadas relaciones sociales, familiares y comunitarias en la búsqueda de patrones compartidos y reafirman —como en el caso del camaruco— el sentido de pertenencia mapuche<sup>7</sup>.
- 7 Además, la rogativa es una ceremonia que ocurre y se ejecuta durante algunos días pero que “continúa presente” durante todo el año. Hemos recogido diversas definiciones, descripciones, recuerdos y hasta discusiones sobre la misma, no solo próximas y durante su realización, sino también a lo largo de los años de recorrer y trabajar en las comunidades. En términos de nuestras propias pesquisas y reflexividades, esta dimensión reflexiva y de permanente transmisión fue también paradójica, atendiendo a lo que suponíamos “debía” ser o durar un ritual. Esto nos llevó a preguntarnos por qué, siendo una ceremonia de unos pocos días, seguía siendo permanentemente descripta, criticada y evocada.
- 8 ¿De qué manera y por qué permanece así de presente la rogativa? ¿Qué significados tiene, para las propias comunidades y sujetos, su permanente presencia? Esta dimensión (meta)reflexiva de la rogativa es el eje de nuestro trabajo, puesto que, por un lado sostenemos que forma parte del sentido de la propia ceremonia y esto la convierte en sustancial para los diversos procesos de comunalización. Y por otro, porque para nuestros análisis se tornan centrales las instancias en las que la cultura se evidencia o torna relevante para los propios actores. La dimensión (meta)reflexiva de la ceremonia se entrama en la reflexividad cultural en tanto praxis, es decir, el “proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura (Urban 1992, en Briones y Golluscio 1994), su propio ‘régimen de verdad’ acerca de lo que es cultural y no lo es” (Briones 2005, pp. 6-7). Las relaciones entre discurso/metadiscurso y las tensiones que se generan entre ambos, son centrales en las producciones culturales de sujetos y grupos. En el caso de la rogativa, la dimensión (meta)discursiva, nos condujo a analizar específicamente las evaluaciones y críticas acerca de la ceremonia comprendiéndola como una dimensión (meta)reflexiva que es también praxis de reflexividad cultural y comunitaria, y un modo de nutrir la ceremonia.
- 9 En este artículo, entonces, nos interesa abordar el *ngüllatum*/camaruco en dos ejes: el primero centrado en la práctica de evaluar y vincularse críticamente con el evento, donde la categoría nativa *respeto* adquiere gran relevancia. En segundo lugar, relacionar la rogativa a las transmisiones y la continuidad de la práctica, focalizándonos en los sentidos de devenir<sup>8</sup>. Antes de adentrarnos en estos ejes, nos interesa describir sucintamente en qué consiste la misma.

### 1.1. “Sí, eso es lo más importante que tenemos...el *ngüllatum*”

- 10 A unos 170 kilómetros de la ciudad de Esquel, se encuentra la comunidad Mariano Epulef, en la meseta central de la provincia de Chubut. Está ubicada en el departamento de Languiño y desde la década del 90 existe una Comuna Rural como órgano de gobierno

estatal. Esta comuna funciona como un municipio, está conformada por un presidente y una comisión elegidos por el gobernador de la provincia de Chubut. Este tipo de órgano de gobierno coexiste con la Comisión Aborígen Mariano Epulef que, desde 2005, cuenta con personería jurídica. Actualmente allí viven alrededor de 300 personas, contemplando la población que vive en el campo (en su mayoría hombres mayores que viven solos) y las personas que habitan la *aldea*, denominación que hace referencia a la zona aledaña a la escuela rural.

- 11 En la luna llena de febrero de cada año, la comunidad Epulef realiza el camaruco, ritual que —recuerdan— comenzó a ejecutarse allí con la llegada del cacique don Mariano Epulef, y que ya en el *largo viaje* con sus familias venían realizando rogativas. Ese viaje recuerda los tiempos de la *guerra* —la llamada conquista del “desierto” y los años posteriores— donde eran perseguidos y tuvieron que *disparar* en busca de otras tierras. Una vez instalados en la zona que ocupan hasta la actualidad —otorgadas por decreto del presidente Alvear en 1923— la ceremonia se realizó en las *pampas* cercanas a la que fue la casa de don Mariano Epulef, y luego, con el fallecimiento de los primeros cabecillas, se fue corriendo algunos metros hacia atrás. Una de las investigadoras autoras de este texto participó del camaruco en dos oportunidades, previa invitación de las familias y autorización del *lonko* (cacique y cabecilla del camaruco). Dicha participación fue solamente “experiencial”, sin haber registrado ni durante ni posteriormente nada de lo que allí ocurre. Por lo tanto, las citas y menciones que aquí se realizan son de conversaciones o entrevistas sobre el camaruco realizadas en otras ocasiones.
- 12 Localizada en la cercana provincia de Neuquén, la agrupación mapuche Ancatrú se ubica al sudeste de la provincia, a 40 kilómetros del pueblo Piedra del Águila, a casi 200 kilómetros de la capital provincial. Actualmente, existen alrededor de 78 *puestos*<sup>9</sup> habitados, es decir, aproximadamente 150 personas viviendo en el campo. Este está dividido en 4 parajes: Paso Yuncón, Zaina Yegua, Piedra Pintada y Sañicó. Luego del largo proceso de incorporación de territorios patagónicos al Estado-nación argentino, diversas familias de distintos linajes mapuches y no mapuches fueron asentándose en estas tierras. Diego Ancatrú y sus lenguaraces efectuaron dos viajes a Buenos Aires (1904 y 1916) con el objetivo de conseguir un permiso de radicación que, en 1917, fue otorgado mediante un decreto del Poder Ejecutivo nacional, bajo la presidencia de Hipólito Yrigoyen.
- 13 En la comunidad Ancatrú, la rogativa tiene lugar los primeros días de marzo, se extiende por tres días y participan familias no solo de los parajes que la componen sino también familiares y otros invitados de pueblos y comunidades cercanas. Muchos arriban también de lugares más alejados (Chubut y Santa Cruz por ejemplo). Las *pampas del lelfín* donde se levanta el campamento de la rogativa, se ubican en el paraje Zaina Yegua. El *ngillatun* en Ancatrú es una ceremonia en la que los *winkas*<sup>10</sup> generalmente no participan. La experiencia de una de las autoras de este trabajo, fue haber sido admitida en 2005 para observar la ceremonia desde un cerro cercano, lejos del campamento. En marzo de 2013 se autorizó que ingresara dentro del mismo pero solo durante los dos primeros días. En ambas ocasiones, tampoco hubo registro en el momento del evento y las presentes reflexiones surgen de relatos y charlas previas y posteriores.
- 14 Asumiendo las limitaciones anteriormente expuestas y la diversidad de significados vinculados al camaruco, nos parece importante trazar ciertas generalidades entre los estudios que han abordado este tema (ver nota al pie 2) y los dos casos que nos involucran. Como mencionamos antes, el camaruco es un rito para pedir por el bienestar de la comunidad y las familias, fortalecer la unión del grupo y agradecer los beneficios

recibidos. En este tipo de ceremonia, las acciones se dirigen hacia el dios creador *Futachao*, los ancestros y los antepasados de los linajes (Faron 1961, Briones 1983, Foerster 1993, Ramos 2010). En ambas comunidades nuestros interlocutores piden por un buen año de lluvias, que no abunde la sequía y que haya buena cría de animales. En la aldea Epulef, nos dijeron que “*se va a pedirle a Dios todas las necesidades para toda la comunidad*”, acentuando así el aspecto más espiritual-religioso. O también que “*es muy importante. Y por algo Dios lo inventó... sino, no sería camaruco (...) O no se haría directamente... (...) Sí, eso es lo más importante que tenemos... el nguillatum*” (Registro de campo 2012). Este aspecto espiritual también se percibe en Ancatrú cuando por ejemplo nos decían que “[*el nguillatum*] *es muy sagrado, es como ir a misa*”. O también que:

Rosendo: *Nguillatum* es generalmente la palabra que nosotros usamos para esta manifestación religiosa: *nguillatum*, camaruco. Son varias ofrendas que se hacen, donde se juntan todas las familias de la comunidad para rogar a Dios, para rogar a los ancestros, a los espíritus terrenales, a los espíritus celestiales... tener contacto con la naturaleza, pedir permiso, y mantener el equilibrio. (Registro de campo en Ancatrú, mayo de 2002).

- 15 Si bien en ambas comunidades se asume que la ceremonia inicia con la pintada y la ejecución de los *tayil*<sup>11</sup> de los caballos, y con la colocación de las banderas en el *rehue*<sup>12</sup>, las familias que participan generalmente se reúnen un día antes para levantar el campamento<sup>13</sup> y preparar todo lo que necesitarán y utilizarán allí. El comienzo de la ceremonia se denomina “*levantar camaruco*” o “*levantar bandera*”, puesto que se trasladan banderas que se colocan en el sector del *rehue* o del centro del campamento, las cuales serán retiradas en el momento de finalizar<sup>14</sup>. Todos los pasos de la rogativa están “programados” y hay un orden que se debe seguir. Cada día comienza bien temprano, con la salida del sol; y termina cuando se realizaron todas las acciones que “*se tienen que hacer*”, aunque el cuerpo indique el tiempo de dormir, aunque llueva, haga frío, se hayan atrasado los tiempos por los animales u ocurra algún otro contratiempo.

- 16 El camaruco representa una ‘puesta en orden’ y una ‘puesta en acto’ de la identidad, de la pertenencia al pueblo mapuche (Golluscio 2006). La ‘puesta en orden’ hace referencia a la idea mapuche de equilibrio con la tierra y la naturaleza, plasmada en la ceremonia, por ejemplo, en el *ahung*:

Claudio: (...) Y el *ahung*<sup>15</sup> representa la rotación de la tierra, ¿viste? Todo lo que produce un orden y un equilibrio en la naturaleza, iba a ser interrumpido<sup>16</sup>. Algún elemento iba a sufrir un cambio, y en efecto es así porque fijate vos, el agua que circula, hoy el agua no está circulando, está produciendo más sequía. (...) Para mi vos podés estar en el medio del campo gritando y te va a escuchar, podés cantar, estar alegre, por eso que la rogativa tiene momentos diferentes de la vida que eso también tenemos que buscar un orden. (Registro de campo en Ancatrú, noviembre de 2011).

- 17 Respecto a la ‘puesta en acto’ de la identidad, también nos decían, al preguntar qué era lo más valioso en la comunidad: “*y...el camaruco...Es un poco la identificación de la cultura y lo que han sido los pueblos originarios*”. (Quito, registro de campo en Aldea Epulef, 2012). El *nguillatum* también está asociado a los orígenes, a las raíces y los antepasados. En palabras de Alcira: “*Los primeros viejo de antes que empezaron con eso, las raíces, nuestras razas, ahí... los aborígen... la fuerza de los aborígen... (...) Esa es la fuerza nuestra...*” (Registro de campo en Aldea Epulef, febrero 2012). Por su parte en Ancatrú explican:

Claudio: (...) Si nuestros antepasados lograron encontrar un orden, y entender por qué ese orden, eso es lo que nos está faltando a nosotros como comunidad. Entender

ese orden que hay en la rogativa. Mientras no podamos entender ese orden, siempre va a haber disturbio. (Registro de campo en Ancatruz, noviembre de 2011).

- 18 Este carácter de re-crear, de reponer aquello heredado, se relaciona no solo con mantener una tradición sino marcos interpretativos comunes. Los *antiguos* y los antepasados “constituyen un símbolo metacultural sobre el “ser mapuche” puesto que representan las reglas, valores y conocimientos de este pueblo. En este sentido, constituyen la fuente principal de autoridad sobre la verdad y lo legítimo en el presente” (Ramos 2005, p. 166). De esta manera, el camaruco o *nguillatun*, no es realizado como una mera práctica de costumbre, sino que en cada acto —realizado tal como los antiguos o los ancestros indicaron— se recuerda un origen en común, una historia heredada que debe seguir transmitiéndose.
- 19 Ahora bien, el hecho de que ambas autoras podamos reflexionar a través de reconstrucciones previas y posteriores del evento, se vincula especialmente, y siguiendo el análisis de Golluscio, a la doble dimensión de la ceremonia: como práctica social que abarca lo discursivo y lo no discursivo; y como el metadiscurso que esta produce; es decir, todos aquellos discursos reflexivos que tienen como objeto de referencia el *nguillatun* o alguno de sus componentes rituales (2006, p. 68). En nuestros trabajos etnográficos, la rogativa continuaba “presente” en los discursos y evocaciones, en los relatos sobre las tensiones actuales y los desafíos futuros y con tanta fuerza que esta dimensión nos parece que termina formando parte de la misma ejecución de la ceremonia. Veamos.

## 2. “Antes era con mucho respeto eso...”

- 20 En su análisis sobre este rito, Golluscio (2006) —retomando a Ricoeur (1981)—, menciona una finalidad religiosa y otra social orientadas hacia tres dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro. Hacia el pasado, la relación se establece con los antepasados y los ancestros; el futuro se condensa en la propiciación de la realidad deseada; y el presente se despliega en las relaciones comunitarias, intercomunitarias y familiares.
- 21 En ese sentido, y reflexionando sobre las propias etnografías, encontramos varias coincidencias en el modo de rememorar y comparar el pasado y el presente. Entre ellas, la relevancia de la categoría nativa *respeto*, un eje que resultó central para comprender por un lado, no solo qué se conmemora y valora (las raíces, los antepasados, “*como lo hacían los abuelos*”) sino también ciertas disputas y tensiones actuales sobre los cómo actuales y venideros (“*no se respeta como se hacía antes*”).
- 22 El ‘respeto’ permitió develar dos niveles de disputa diferentes. Por un lado, porque opera como modo de evaluar lo que se hace y cómo se lo hace, contraponiéndolo a lo que se hacía, cómo se hacía y por qué. Y por el otro, porque vincula al otro nivel de disputa referido al cómo continuar con esta práctica. En relación al primer nivel de disputa, el respeto se entiende también como ‘índice’ de autoadscripción cultural y como límite del nosotros/otros. Esto último adquiere singular importancia si tenemos en cuenta que la rogativa re-presenta un ámbito donde la presencia del *winka* o no mapuche —en algunas zonas— es muy resistida; y donde muchas veces las acciones y sentidos hacen referencia a situaciones interétnicas y procesos históricos de larga duración, como la reorganización y relocalización de grupos y linajes mapuche-tehuelches luego del proceso de campañas militares denominadas “conquista del desierto”.
- 23 Abordaremos a continuación el primer eje de disputas y tensiones.



## 2.1. “Respetar como lo hacían los abuelos...” El antes y el ahora

- 24 Este primer nivel de disputa respecto al antes y al ahora fue adquiriendo relevancia en el análisis, puesto que ante las preguntas acerca de la participación o no en las rogativas comunitarias, los interlocutores respondían acotando siempre otras apreciaciones acerca de la ceremonia. Sus respuestas por el sí o por el no iban acompañadas de comentarios críticos acerca del pasado y el presente, cómo lo vivían y cómo lo viven ahora; qué se hace y qué ya no, entre otras cuestiones. Lo mismo ocurría cuando a los más ancianos les preguntábamos por sus recuerdos acerca de las rogativas en tiempos lejanos. Los recuerdos de su infancia o juventud surgían con comentarios evaluativos acerca de los “cómo” del presente. En esta dirección, ambas investigadoras en campo hemos recogido diversos testimonios que dan cuenta de estas diferencias entre el ayer y hoy:

Ester: No. [Encuentro] mucha diferencia, no es como antes. *Antes era con mucho respeto eso. Yo participaba con mi abuela, ella tenía mucho conocimiento. Era muy delicado. Por ejemplo cuando yo era calfumalén no tenía que tomar humo, no tenía que mirar para atrás. Tenía que andar de pollera y muchas cosas...* (Registro de campo en Ancatrú, 2006, el resaltado nos pertenece).

Tomasa: (...) *Y sabe que antes el ngellipum era mucha gente* (enfatiza esto). Lleno la gente, donde sabían hacer antes el ngellipum, por allá arriba. Donde sabía hacer antes con el finado cacique. Todos son finados, hijos, padres, madres, todos. Todo los Ancatrú esos no hay más, se fueron algún día. No hay más. (Registro de campo en Ancatrú, 2007, el resaltado nos pertenece).

Celia: Porque *antes no llegaban en auto como ahora*, llegaban todos a caballo. (...) de allá de aquellos lados, por Mallín Blanco, no sé de dónde venían, de allá lejos venía gente al camaruco, toda a caballo. Y todo de mujeres que se sentaban de lado, así, no horquetaban sino que así... (Registro de campo en Aldea Epulef, 2012, el resaltado nos pertenece).

Guillermina: Porque todos están muy mal organizados, *no es como antes, antes se respetaba, se hacían todas las cosas, todos juntos, haciendo una olla grande de comida y ahora todos llevan fiambre para comer, antes no se hacía eso. Hacían asado, antes no, se ponía una olla grande y ahí se ponían en cuero todas las partes, para llevar a enfriar en el...* y ahí recién se hacía pasar con la olla, era para todos, desde cuando yo tengo conocimiento hacían así, el cacique. El cacique, el papá del finado Francisco. *Sí, había respeto.* (...) y ahora eso no lo hacen. *Capaz si lo hacen, o si lo hacen, se ríen y no hay respeto.* (Registro de campo en Ancatrú, 2006, el resaltado nos pertenece).

- 25 El respeto aparece aquí como un eje evaluativo de lo que se hacía antes y lo que se hace —o no— ahora. Los fragmentos de estas entrevistas son solo una parte de nuestros diversos recorridos y charlas con los pobladores de las comunidades, quienes siempre al hablar del *nguillatun* ofrecían sus evaluaciones y críticas al respecto. A priori, dichas reflexiones parecían crear una distancia con el evento. En algunos casos, una distancia insalvable puesto que provenían de personas que ya no asisten más a la rogativa.

Entrevistadora: ¿Pero no hay respeto hacia el Dios o entre todos?

Guillermina: Entre todos, porque si el cacique dijera bueno, hay que poner todo en una sola cosa harían todo, entonces cada cual lleva su velita y, los que tienen y ¿los que no tienen? (Registro de campo en Ancatrú, 2006).

Ceferino: Bueno... que está todo, no hacen como tiene que ser, como antes, o sea antes cuando me llevaba mi finado papá, comían todos juntos en el rehue..., y ahora no lo hacen así como antes, y antes el primitivo cacique no dejaba hacer asados al asador así como ahora, se cocinaba carne hervida y se servía arriba de un cuero de yegua o un cuero de chivo y entonces ahí comían todos juntos, pero ahora no, cada



cual en su campamento puede hacer asado, antes no dejaba el cacique. (Registro de campo en Ancatrú, 2006).

- 26 Estos testimonios son de personas ancianas, que hace ya varios años no asisten más a la ceremonia. En estos discursos aparece el *respeto* como modo de marcar lo que ya no se hace como antes, como modo de marcar un “quiebre” entre lo que vivenciaron cuando eran más pequeños y que ahora encuentran diferente. Pero también se enuncia como modo de evaluar la propia comunidad de pertenencia. A través, o conectado con la rogativa, aparecen evaluaciones sobre la desunión y sobre las transformaciones en el interior del grupo o comunidad.

Mauricio: Yo creo que sí. A ver... lo que yo veo es que el camaruco ya no es lo que era antes, cuando estaban las ancianas, por ejemplo, doña Elvira, doña Meridiana, que son mi abuela, de paso, y otras personas más, como que *había otro sentimiento hacia el camaruco, más respeto*... Yo lo sentía de esa manera. A partir que esas personas faltaron, no fui más al camaruco, porque yo *no me siento identificado con el camaruco que hacen ahora*. (...) Y es abismal la diferencia que hay. (...) *Antes había mucho respeto en el camaruco*. Y realmente se respetaba la esencia del camaruco, el hecho de pedir, de rogar, que sea una ceremonia, *con respeto*, sería. Y hoy yo no veo que sea así el camaruco. (Registro de campo en Epulef, 2012, el resaltado nos pertenece).

- 27 En estos testimonios, las memorias del *ngillatun* también anidan un sentido de devenir comunitario, de cómo debería seguir ejecutándose y vivenciándose la rogativa: “*con respeto y como era antes*”. El ‘respeto’ es una categoría que ha sido trabajada con anterioridad por antropólogos clásicos y también por aquellos interesados en el pueblo mapuche. Estudios lingüísticos, por ejemplo, abordan el *yewewün*, una categoría nativa importante dentro del *mapuzungun*, la lengua mapuche. *Yewewün* definiría un modo de hablar, donde rigen el respeto o la vergüenza (Briones y Golluscio 1996, p. 3) y que transparenta una relación discursiva pero también una relación social particular, una estrategia lingüístico-comunicativa, es decir, ‘una relación de respeto’. Este modo de hablar se opone al *ayentuwin*, una ‘relación de chacota’ (Golluscio 1994, p. 86). Los chistes, la burla y el respeto son temas abordados por clásicos antropológicos como los estudios de Radcliffe-Brown (1952) que analiza estos diferentes registros vinculados a las diversas relaciones de parentesco y modos de alianzas en diferentes grupos étnicos. En esta línea, Golluscio (1994) analiza con quiénes y cuándo pueden los mapuches entablar un *ayentuwin* dentro de su mismo linaje y, por el contrario, con quiénes siempre es preferible y esperado sostener una ‘relación de respeto’, *yewewün*.

- 28 En esta misma dirección, Course (2011) describe y analiza entre los mapuches qué significa ser o devenir *che* o “persona verdadera”. Teniendo en cuenta lo importante que es para sus interlocutores mapuches la propia autonomía como *che*, analiza cómo las personas se constituyen a través de diversos modos de ‘socialidad’<sup>17</sup>, cómo se entienden y experimentan las prácticas de reciprocidad y las relaciones de afinidad, jerarquía y autoridad. Por ejemplo, a través de las relaciones con parientes patrilineales y personas mayores, se vislumbran las jerarquías debido al *yewen* (respeto) que imponen y las obligaciones que conlleva interactuar con aquellos. Por el contrario, a través del análisis de *küpal kiñe pül* (vínculos matrilineales) y de las alianzas, el autor describe las prácticas y relaciones de intercambio, igualdad en el trato y agencia que se despliegan entre los parientes matrilineales y los afines. Finalmente, Course destaca la importancia de tratar con *yewen* (respeto) a todos los *ngen* de la naturaleza (“dueños” de los animales y las

plantas), “y consecuentemente a todos los aspectos del mundo natural” (Course 2011, p. 31).

- 29 Para nuestro análisis sobre la rogativa, coincidimos en que el ‘respeto’ se constituye como “modo de relacionarse” con la ceremonia, pero destacamos que también se vuelve una “plataforma” donde se van apoyando otras reflexiones, acerca del pasado, el presente común y el devenir comunitario. Simultáneamente, el ‘respeto’ se vuelve una noción importante cuando se lo invoca como argumento para no dejar participar a los *winkas*. Al decir de Golluscio:

Casi de manera paradójica, se conforma una ceremonia exclusiva y excluyentemente mapuche al tiempo que parece constituirse como tal en relación polifónica con el blanco. En otras palabras, al recrear sentidos de pertenencia en y por la actualización de la lengua y los discursos mapuches, resulta contestando, confrontando, desafiando las prácticas del “otro”. Y en esa acción, trueca realidades e intenta —desde el plano simbólico— (re)construir un mundo propio, en un espacio y un tiempo —el de la historia, pero también el presente y el futuro— que les pertenezcan. (2006, p. 70).

- 30 En el caso de una de las investigadoras, al inicio del trabajo de campo, se le autorizó a observar desde lejos la ceremonia. Al segundo día de iniciada la rogativa, un intenso viento comenzó a soplar y algunos pobladores vincularon este hecho a la presencia *winka* cercana. Pidieron entonces al *lonko* (“jefe”, “cacique”) que se *respetara* el espacio comunitario y que se despejara la presencia *winka* del lugar. Esta experiencia resulta interesante para pensar en el carácter contestatario del ritual y a su vez de auto-afirmación, o sea, un doble movimiento: oponerse al blanco (recordando entre otras cosas las persecuciones sufridas, las ‘historias tristes’<sup>18</sup>, los múltiples desplazamientos, expropiaciones y violencias) y simultáneamente posicionarse con y desde los sentidos propios, sin que los *winkas* sean convocados a compartir o participar, o incluso admitidos en el evento. El ‘respeto’ se despliega, por un lado, como límite hacia el otro, pero también construido y fortalecido hacia el interior del grupo, como “autorrespeto”.
- 31 Ahora bien, respecto de este primer eje de disputas, el análisis posterior permitió revisar la idea de “distancia” que parecían erigir nuestros interlocutores con la ceremonia, revisar qué entendíamos por la ejecución de un ritual y comprender que, a veces, lo paradójico forma parte de los modos de experimentar lo subjetivo y lo comunitario. De los tipos posibles de paradoja, no hacemos alusión a un modelo lógico- matemático sino más bien a las ‘paradojas pragmáticas’, en las cuales se acentúan las relaciones que los sujetos entablan y los efectos que los mensajes contradictorios provocan en las acciones. Es decir, no se busca la “mejor” elección para resolver la dificultad o el desafío, ya que en este tipo de paradoja no hay solución única debido al modo particular en que se plantea la contradicción (Watzlawick, Beavin y Jackson 1971)<sup>19</sup>.
- 32 Resulta también enriquecedor el planteo de Rosaldo acerca de entender al ritual como una ‘intersección transitada’, de modo que “aparece como un proceso donde se interceptan un número de procesos sociales distintos. Las encrucijadas solo proporcionan un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total” (1991, p. 28). Es decir que en la rogativa se intersectan estos diversos modos de evaluación, crítica y reflexión que transcurren durante todo el año y vuelven al evento algo más que “solo” un ritual de algunos días de ejecución.
- 33 La paradoja radica en que a pesar de marcar una distancia crítica, nuestros interlocutores continúan estando vinculados a la ceremonia y en que, a pesar de desplegar comentarios permanentemente evaluativos, siguen sintiéndose atravesados por ella. Consideramos

que los análisis sobre la ejecución de la rogativa *per se* deberían nutrirse de estas ‘intersecciones transitadas’ que confluyen en el aquí y ahora del ritual y que se comprenden más profundamente en la medida en que se integran los procesos y experiencias anteriores y posteriores que le dan lugar, pero no solo de los que participan sino también de los ausentes.

- 34 Es justamente esa instancia de evaluación la que acentúa el “carácter” relevante de la práctica y le otorga una preponderancia tal que no se puede realizar de cualquier manera. A su vez, la evaluación vincula a los sujetos con el *nguillatum*/camaruco —aun los que no van a la ceremonia— pero también vincula a los sujetos entre sí. De esta manera, los pobladores se relacionan por medio de la rogativa —y paradójicamente se mantienen unidos con aquellos con quienes se “distanciaron”. Aquellos que ya no van, siguen conectados con los que sí van, y se conectan con los que fueron y con los que irán. Este modo de ‘hacer comunidad’ —que incorpora las tensiones entre los sujetos, las familias y las diferentes generaciones— permite vislumbrar las transmisiones y la continuidad de la práctica, y más aún, la continuidad de la comunidad con sus sentidos propios de devenir. En el siguiente apartado nos dedicaremos a ello.

### 3. “...pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase”. Devenir y continuidad

- 35 Como acabamos de remarcar, la evaluación es realizada tanto por los sujetos que van al *nguillatum*, como por los que ya no van; por los que toman de referencia sus participaciones de antaño y también por quienes participan año tras año, evaluando lo que se hizo recientemente y cómo debería hacerse en la próxima ejecución.
- 36 El segundo nivel de disputas y tensiones se basa, entonces, sobre cómo continuar con la rogativa y, tal como se viene argumentando, sobre los modos de llevar adelante dicha continuidad que está siempre siendo evaluada —y hasta amenazada. Por lo tanto, nos dedicaremos ahora a las transmisiones y las polémicas en torno a dicho devenir.

#### 3.1. Los modos de continuar con lo heredado

- 37 Tanto en la evaluación como en la justificación de la continuidad de la rogativa, los sujetos aluden a los antepasados y sus legados, conectando el pasado con el presente y remarcando el ‘deber de continuar’. Siguiendo el planteo de Ramos (2010), las formas y los contenidos rituales son comprendidos como una herencia del pasado. En esa línea, argumenta que el camaruco, levantado año tras año, “es la materialización “más original” de los conocimientos heredados de los antiguos aun cuando sus participantes afirmen los cambios actuales, por lo que ambas certezas pueden expresarse simultáneamente sin negar el carácter heredado y la identidad singular del camaruco” (2010, p. 60). A partir de esta práctica, en tanto cúmulo de significaciones heredadas, es posible recrear las interpretaciones presentes sobre la pertenencia a un linaje, a la vez que el vínculo con los ancestros reafirma la pertenencia a ese grupo con la historia que los aúna. El camaruco, entonces, funciona también como marco interpretativo para pensar las nuevas coyunturas y experiencias desde la perspectiva de las memorias de sus antepasadas y ancestros.

- 38 En este sentido, el *nguillatum* en Epulef y Ancatrúz jamás deja de vincularse con experiencias previas, ubicando el origen de la práctica en otras localizaciones y territorialidades<sup>20</sup> pero remarcando su continuidad en las prácticas que mantienen las comunidades actualmente. En el caso de Epulef, una de las mujeres que comanda el camaruco cuenta qué le habían dicho a su abuelo, don Mariano Epulef, el cacique “fundador” de la comunidad: “Y ahí le habían dicho también que como cacique tenía que seguir con el camaruco. Porque el camaruco lo hacían allá en Neuquén, cuando estaba su papá, su mamá” . (Registro de campo en Aldea Epulef, 2010).
- 39 A modo de continuación de aquellos camarucos, pero también marcando el inicio de uno nuevo, Celia expresa que “cuando llegaron acá sí empezó a hacer su camaruco” incorporándose así a una historia más abarcadora pero remarcando el su camaruco que da cuenta de cómo lo hicieron *propio*, de esa comunidad. En este sentido, los camarucos se inscriben en una historia de desplazamientos y de reestructuración de los grupos mapuche-tehuelches posterior a las diversas campañas militares en Patagonia que generaron un desmembramiento de las familias y los grupos. El mandato de “*levantar rogativas*” en determinados sitios se vinculan con las narrativas fundacionales de los parajes, las reservas y colonias actuales; es decir, son una “fuerza localizadora” (Ramos 2010) de las familias que fueron reagrupándose en diferentes espacios luego de la “conquista del desierto”. Son, además, mecanismos de familiarización que aglutinaron a diversos linajes que no necesariamente estaban juntos antes de la incorporación forzosa de las campañas militares de fines del siglo XIX<sup>21</sup>.
- 40 En el caso de Epulef, por ejemplo, y sobre la narrativa fundacional, la posibilidad de hacer la rogativa “a su manera”, en un lugar *propio* redundó en una ceremonia que acortaba el camaruco que se venía haciendo antes. En el caso de Ancatrúz, la impronta propia tiene también que ver con la primera localización de las “*pampas del lelfin*” en el paraje de Zaina Yegua. Esta localización se produjo cercana al puesto de quien fue elegido como representante y mediador para las primeras negociaciones con el Estado argentino, el finado Diego Ancatrúz, primer *lonko* y primer cabecilla de la ceremonia.
- 41 Ahora bien, en ambas comunidades también relataron algunos momentos de turbulencia respecto al ritual. En Epulef nos contaron que durante un tiempo dejaron de realizarlo. Ante esta situación, los miembros de la comunidad recibieron el mensaje de una curandera de Cerro Negro, a quien Dios —por medio de un *pewma* (“sueño”)— le había expresado su enojo porque ya no hacían camaruco, aludiendo que los temblores en la zona demostraban ese malestar. Y que “*si no hacían el camaruco, se terminaba el mundo...*” (Narciso, Registro de campo en Aldea Epulef). Enseguida de recibido el mensaje, se volvió a “*levantar el camaruco*” y cesaron los temblores. Los pobladores aseguran que desde ese entonces, nunca más se dejó de celebrar la ceremonia.
- 42 En Ancatrúz, por su parte, durante la década de 1990, se produjo un conflicto interno muy arduo. Algunas familias localizadas en uno de los cuatro parajes decidieron “abrirse” como una nueva comunidad e intentaron gestionar su propia personería jurídica escindiéndose del resto de la agrupación. Si bien la iniciativa no prosperó y finalmente el paraje y sus familias volvieron a reconocerse pertenecientes a la comunidad Ancatrúz, uno de los puntos centrales al relatar este episodio recaía en el *nguilltaum*. La incipiente nueva comunidad decidió “*levantar su propia rogativa*”. En los relatos sobre esta época, la decisión de no participar más de la ceremonia en Zaina Yegua se transmite aún hoy con la tristeza y desilusión que ello provocó. Simultáneamente, para algunos miembros de la comunidad, el fracaso de dicha separación se presintió porque “*los nuevos no pudieron*

*levantar bien el camaruco*”. En menos de dos años, el grupo escindido resolvió volver a participar de la rogativa en Zaina Yegua, una demostración indiscutida en lo que a pertenencia comunitaria se refiere.

- 43 En base a estos eventos descriptos, donde son enfatizadas las interrupciones o complicaciones, también dimensionamos la importancia de transmitir el camaruco de generación en generación. Por un lado, nuestros interlocutores intentan mantener lo que se hacía y simultáneamente incorporar cambios o nuevas improntas, pero en cualquier caso, siempre enfatizan la importancia de continuar. En instancias de turbulencia o disputas, se vuelve necesario recordar los “mandatos fundantes” y reafirmar el ‘deber de continuar’. Antes de fallecer, Elvira Epulef le otorgó a su hermana Meridiana, la mamá de Celia, el mandato de continuar con el camaruco: “*que no lo dejen de hacer*”.

Celia: Entonces dice que le dijo que ella se sentía mal, que no sabía si iba a recuperar la salud, ya se estaba enflaqueciendo mucho, era gordita ella... Este... “*pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase*”. (...). Elvira le dijo a mi mamá [Meridiana Epulef]. “Pase lo que pase” —dice que le dijo— “el camaruco no lo dejen de hacer”. “No dejen ni un año sin hacer camaruco”. “Eso va a quedar en manos tuyas, de Narciso, está toda la gente que lo acompaña” —dice que le dijo— “así que no dejen de hacer camaruco”. Entonces, ella ya estaba con ese, con esa palabra. Y se hacía mucho caso, lo que decía la persona mayor, para ellos era algo muy serio, le hacían caso. (...). Entonces mi mamá, después que falleció, ella dijo que su hermana le había dicho eso, *que el camaruco lo iban a hacer*. No se cómo iba a salir porque ella era muy sensible, lloraba enseguida. Y no... ¡tuvo fuerzas! No lloró. Y *se hizo*. Lo corrió más atrás. Lo sacó, porque dice que cuando fallece un... un cabecilla, así, el cerco lo tienen que sacar de lugar, moverlo de ese lugar, pasarlo a otro. (Registro de campo en Aldea Epulef, 2010, el resaltado nos pertenece).

- 44 Así queda establecido el mandato de continuidad, por lo que se dota de valor a la práctica en sí y a los involucrados en el mensaje. En particular, el vínculo con los ancestros durante las rogativas se conforma en el “*nombrar a todos*” que se lleva a cabo mediante los cantos (los *tayil* y los *kempeñ*), permitiendo así que estén “*todos presentes*”. Los caciques fundadores, los abuelos, y diferentes antepasados, son evocados en cada *tayil*, recordados por todos los asistentes, siguiendo el orden predeterminado de cada acción. A su vez, cada familia participante tiene su lugar heredado de sus antepasados en cada fogón o *rakun* (sector del campamento), tanto los que cumplen y ejecutan roles principales dentro de la ceremonia<sup>22</sup>, como las familias y personas que asisten.
- 45 El “heredar algo” del pasado implica designar quiénes y de qué manera continuarán con la práctica. Sin embargo, estos mandatos heredados o deberes de continuidad, lejos de configurar algo establecido y estático, enfrentan cambios, cuestionamientos y puestas en intriga. Lo que nos interesa remarcar son justamente las disputas que aparecen en torno a lo que “siempre estuvo” y debe seguir estando, y sobre lo que “siempre se hizo” y se debe seguir haciendo.
- 46 En algunas conversaciones sobre los instrumentos que se tocan en el camaruco, explicaban por qué ahora hay solo una persona que toca el *kultrun* (tambor utilizado en la ceremonia del camaruco para acompañar el canto de los *tayil*). La continuidad está evidenciada en ‘heredar’ algo vinculado al camaruco. Celia cuenta quiénes de su familia tocaban el *kultrun*:

Celia: Él de chico ya tocaba el *kultrun*, no sé cuántos años tenía, 17, 18 años, porque mi mamá tocaba el *kultrun* cuando ya falleció mi tío, falleció el otro tío que venían a tocar el *kultrun*, porque tocaba Manuel [Epulef], después tocaba Roque [Epulef, hermano de Manuel], y cuando tío Roque no venía ya no hubo quien toque el *kultrun*

, tuvo que tocar ella. Ella tocó el *kultrun* muchos años. (...) Y después era como que, vos viste... uno se pone viejo y pierde la fuerza. Entonces ahí lo puso a él. Y también Sergio, Sergio también sabe tocar el *kultrun*. (Registro de campo en Aldea Epulef, 2010).

- 47 A partir de esto lo que resulta relevante subrayar no es que nunca hubo discontinuidad, sino que a pesar de interrupciones o ausencias, se continúa con la práctica. Y más aún, se continúa con la comunidad. Celia comenta el legado de un chico —nieto de “una heredera del camaruco” —que aprendió muy bien a tocar el *kultrun* pero que ese año ya no tocó porque “un familiar no estaba de acuerdo”, aunque agrega que el año pasado tocó pero escondido...Y explica: “de gusto no cualquiera toca el *kultrun*, no cualquiera aprende tampoco. (...) Por eso digo yo que algún motivo ha tenido ese nene, algo que sintió, por eso lo hizo”. (Celia, Registro de campo en Aldea Epulef, 2010).
- 48 Ante las preguntas sobre cómo aprenden, nos respondieron “que uno se entera por interés y así aprende del camaruco”. Algunos nietos “curiosos” o “interesados” les preguntan a los abuelos. Pero, sobre todo, enfatizan que la enseñanza se da por estar ahí participando de la ceremonia y que ese interés por aprender “te nace de adentro”. En este sentido, entendemos que si el aprendizaje se da participando, mientras se siga haciendo se podrá continuar.
- 49 Sin embargo, ese aprendizaje oculta las claves metaculturales necesarias para adquirir el conocimiento. Lo que se simplifica a modo de “cualquier curioso que esté allí”, denota un sujeto específico con sus experiencias propias, que a pesar de que no se explicita, da cuenta de un marco de interpretación propio del pueblo mapuche. En ese sentido es que las ausencias, los vacíos o los cambios, pueden ser restablecidos o modificados a partir de una interpelación que experimente cada grupo, teniendo necesariamente que buscar argumentos para sostener la continuidad de sus prácticas. De esta manera, estamos ubicando como elemento central las tensiones sobre el cómo continuar y las argumentaciones sobre el porqué continuar, más que el continuar en sí mismo.
- 50 Por ejemplo, la *trutruka*<sup>23</sup>, que es otro de los instrumentos musicales que se usan en las rogativas, había dejado de tocarse en el camaruco de Epulef. A pesar de esto, muchos relatos sobre lo que “se hacía antes” y lo que “ya no se hace” mencionaban al instrumento y a sus ejecutantes, los *trutrukeros*:

Celia: La *trutruka*, eso no se toca porque ahora no hay quien lo toque. (...) Después se murieron ellos y es como que... No hubo más. Eso también se tenía que haber continuado... pero no hubo más. De repente aparecerá alguien seguro, si Dios quiere. (Registro de campo en Aldea Epulef, 2010).
- 51 En cuanto al aprendizaje del *lonkomeo*, vuelve a enfatizarse la participación, el formar parte en la práctica misma. El *lonkomeo* es un baile que la comunidad Epulef considera como *propio*, que caracteriza “especialmente” al camaruco de esa comunidad. Representa los avestruces que piden agua, vistiéndose con ponchos y “jaraguillas”, agitando los cascabeles mientras los pies descalzos imitan el paso saltado de los animales. Lo bailan los hombres —adultos y niños— saliendo en cuadrillas compuestas por padres, hijos y nietos. Según recuerdan en la comunidad, el *lonkomeo* se bailaba en Neuquén, de donde provenía don Mariano Epulef. “Siempre se bailó”, nos decían.
- 52 Por su parte, en Ancatruz a este baile lo llaman *choique purrum* —el baile del *choique* o avestruz— o *tregül purrum*, porque es del avestruz pero también del *tregül* o tero. Allí también participan niños, adultos y ancianos. En Ancatruz nos relatan siempre cómo los niños varones, desde muy pequeños y luego de participar de la rogativa, juegan en sus



casas a bailar el *choique purrum*. Este juego de niños, observado de cerca por sus padres y familiares, se vuelve un modo de transmisión del baile y una manera de internalizar la ceremonia. Rosana, en Epulef también cuenta sobre sus hijos:

Rosana: Paise tenía dos añitos cuando empezó a bailar. ¡A él le encantaba bailar! Y salían del camaruco, hacían camaruco acá cuando llegaban. Empezaban a juntarse entre chicos y hacían un camaruco ellos. Y terminaba el camaruco (...) Ellos le sabían todo el significado de cada cosa. Tenían las chicas, eran las que *tayilqueban*, ellos los que bailaban, y se echaban agua, todo. Ellos recordab... hacían el recordatorio de todo lo que se hace. Hacían caballo de palo, *aukeaban*, todo. *Guillateaban*... siempre jugaron a ese juego, una vez que terminaba el camaruco. (...) Hacían la repetición... (Registro de campo en Aldea Epulef, 2012).

- 53 En el camaruco de 2012 en Epulef, volvieron a poner la *trutruka* al costado del *rehue*, conformado por 12 cañas. Algunos adultos se acercaban e intentaban sacarle sonido, mientras alguien se reía porque no sonaba bien. Otros venían y aconsejaban cómo soplar o cómo mejorar las condiciones del instrumento para poder “usarlo bien”. Los más chicos, que no habían conocido al finado Notao, comenzaban a familiarizarse con el instrumento, al inicio a modo de juego y luego entablando conversaciones con los mayores. Lo heredado se torna cotidiano y se continúa porque “es de ellos”, no por una distancia con “el” legado sino por su cercanía, cotidianeidad y por ser propio del grupo.
- 54 Sin embargo —y a modo paradójico, tal como analizamos en el apartado anterior— esa continuidad que sigue marcándose como necesaria y haciéndose explícita en el marco de ciertas ausencias o cambios, siempre está amenazada.

### 3.2. La continuidad amenazada

- 55 A través de los diferentes años de trabajo etnográfico, notamos que efectivamente en la actualidad hay menos personas que asisten a las ceremonias, tanto en Epulef como en Ancatruz. Entre los que participaron del camaruco pero ya no van más, encontramos diferentes razones, pero que podríamos sintetizar en tres argumentaciones:
- 56 - Por vejez o imposibilidad física o económica de traslado: “*Porque no puedo caminar en... no puedo andar. (...) Si no, iría siempre al camaruco. Me duelen mucho las rodillas, me saben agarrar dolor...*” (Florinda, Registro de campo en Aldea Epulef, 2012). “*Ya no voy más, no tengo quién me cuide los animales ni a mi tío que está ancianito ya...*” (Rosendo, Registro de campo en Ancatruz, 2011).
- 57 - Porque ya no se hace como corresponde: “*porque antes no llegaban en auto como ahora, llegaban todos a caballo.*” (Celia, Registro de campo en Aldea Epulef, 2011); “*Lo que yo veo es que el camaruco ya no es lo que era antes, cuando estaban las ancianas, (...). A partir que esas personas faltaron, no fui más al camaruco, porque yo no me siento identificado con el camaruco que hacen ahora.*” (Mauricio, Registro de campo en Aldea Epulef, 2011).
- 58 - Por participar en la religión evangélica: en Ancatruz y Epulef son varias las familias que dejaron de participar porque se comprometen con los cultos evangélicos. “*...Se hicieron evangélicos, y empezaron a adorar a otro Dios, y los pastores les decían que el camaruco estaba mal, que tenían que ir a la iglesia, (...) y abandonó el camaruco, y no se hizo más el camaruco.*” (Hortencia, Registro de campo en Aldea Epulef, 2012). También quedó evidenciado en el siguiente fragmento de diálogo entre dos hermanas en Ancatruz:
- 59 Sofía: Cuando no íbamos a la iglesia evangélica, íbamos, porque todavía no conocíamos la palabra de Dios.



- 60 Entrevistadora: ¿Y ahora no van más?
- 61 Martina: No, no podemos seguir dos misas. (Martina y Sofía, Registro de campo en Ancatruz, 2011).
- 62 Quienes no participan por vejez o dificultades para acceder a la rogativa, se mantienen pendientes sobre lo que ocurre, y en general están al tanto de todo, manifestando incluso tristeza o pena por no poder compartir y celebrar más la rogativa “*como antes*”. Por su parte, quienes creen que debería hacerse mejor o de otro modo, expresan cierto enojo o desencanto porque determinados cambios en la ejecución redundan en que “*no se hace como corresponde*”, “*como en el tiempo de antes*” del cual ellos fueron testigos. Finalmente, en el caso de los feligreses evangélicos, en general dejan de participar como familia nuclear y, en algunas ocasiones, eligen realizar otras actividades en los días de camaruco<sup>24</sup>.
- 63 De todos modos, en conversaciones con estas personas que ya no participan, está presente también el relato de sus propias experiencias. Se manifiestan orgullosos de haber ocupado alguna función relevante, o simplemente describen haber acudido, haber estado allí. Aquí la vinculación transita no tanto por la práctica sino por los relatos de sus propias experiencias previas. Si bien hay una diferencia entre la experiencia “corporal” de estar presente y el relato de la experiencia pasada, esta diferencia no funciona —al menos todavía— a modo de olvido.
- 64 En busca de orientar las propias experiencias de pertenencia y devenir, los debates y las disputas de sentido entre los participantes del camaruco evocan presupuestos comunes. Esta forma de construir y reafirmar la “tradicición” implica tratar de fijar determinadas orientaciones históricas o míticas del pasado (Hill 1988) de forma tal que ciertos sentidos puedan ser discutidos mientras otros se asumen como no debatibles. (Ramos 2010, pp. 48-49).
- 65 Entre las discusiones, aparecen las referencias a la pérdida que denominamos el ‘discurso de la pérdida’ ya que es enunciado una y otra vez a lo largo de los años. Si bien el *nguillatun* se continúa realizando, y los camarucos criticados de ayer son los ejemplares de hoy, estos vaticinios siguen siendo un tópico importante en los discursos que reflexionan sobre la ceremonia. La ‘pérdida’ deviene un símbolo metacultural a partir del cual se disputan sentidos de cultura, tradición y pertenencia. La presuposición de un contexto de pérdida o de incertidumbre con respecto al desarrollo del ritual implica un desacuerdo con respecto a los proyectos vigentes de comunidad (Ramos 2005) y también se articulan a otras narrativas de los grupos mapuche-tehuelches, como las de las injusticias, las ‘historias tristes’ anteriormente explicitadas, entre otras.
- 66 La idea de que se termine de una vez y para siempre, que pareciera imposible de suceder, es reforzada al incluir en los relatos aquellas rogativas que *ya no hacen más*. El último camaruco de la familia Tracallao, en un campo cercano a Epulef, fue el 20 de marzo. Algunos recuerdan que del año 79 y otros del 76. Si bien se visitaban de un camaruco a otro, enseguida surgen las diferencias, acentuando lo propio de la comunidad Epulef:
- Celia: Sí. Pero se murieron los viejitos y ya nadie más hizo camaruco viste... ¡Yo me acuerdo tan poco de ese camaruco...! *Pero ahí no bailaban el lonkomeo, ahí que purrukeaban nomás.* (...) De Tracallao sí sé que hacían camaruco, pero cuando se murieron los viejitos, levantó bandera otra vez la hija de ellos. Doña Juana Tracallao. (...) No hizo más camaruco. Todos los elementos del camaruco se los llevó un pastor evangélico. (Registro de campo en Aldea Epulef, 2010, el resaltado nos pertenece).

- 67 Por su parte, en Ancatruz, se hace mención a la comunidad de Anecón Grande. Dicha comunidad aún existe pero su rogativa dejó de realizarse hace pocos años atrás y aún “no ha vuelto a levantarse”.
- 68 Cuando estas amenazas de pérdida permanente se vuelven presentes, la continuidad adquiere centralidad y se relativizan las tensiones o conflictos expresados en que las cosas se hacen mal, o no se hacen cómo antes o “como se debería”. Ante la posibilidad de la pérdida permanente, se antepone el “deber de continuar” que genera una sensación de tranquilidad. En este sentido, lo interesante es que la amenaza de pérdida opera justamente como un reaseguro de continuidad, donde se tiene en cuenta la posibilidad de quiebre o clausura de la práctica, pero esto funciona para traer los argumentos más “valiosos”. No es un simple juego, un carnaval, un espacio de diversión, una “simple” costumbre o tradición, sino que en la argumentación sobre la importancia de la continuidad se alude al mensaje de Dios, a la comunicación con los antepasados, a lo transmitido en sueños por los ancestros, a la *fuerza* que obtienen en la rogativa para afrontar lo que vendrá.
- 69 El camaruco funciona como práctica de comunalización, que (re)construye comunidad, conformando un espacio donde los miembros afianzan su pertenencia a esa grupalidad o colectivo. En esta línea, entonces, el *nguillatun* o camaruco resulta de la “actualización de procesos históricos complejos de comunalización” (Golluscio 2006, p. 68). En su ejecución, se producen significados sociales, se crean y reformulan sentidos. Es una instancia de constitución de lo social, en el que se construyen y reconstruyen complejos sentidos de pertenencia y devenir.
- 70 De esta manera, resultó relevante comprender las especificidades que cada comunidad le otorga a la ejecución de las rogativas, al mismo tiempo que se comparten tensiones y modos de continuar con la práctica, en su pertenencia al pueblo mapuche.

## 4. Algunas palabras finales

- 71 Sin dejar de asumir las tensiones y disputas que se generan alrededor del camaruco, entendemos esta práctica como una reafirmación del sentido de pertenencia al Pueblo Mapuche y a las comunidades donde trabajamos. El seguimiento de procesos de memoria pero también de rituales como modos de ‘intersección transitada’ (Rosaldo 1991) nos permitió complejizar la interpretación y análisis sobre el ritual y reflexionar también acerca de lo que considerábamos paradójico al acercarnos a la práctica y sus significados. En el análisis procuramos atravesar más que la práctica en sí, las reconstrucciones de experiencias y las (meta)reflexiones acerca de la conmemoración.
- 72 Nos referimos, concretamente, a la centralidad de las críticas, evaluaciones y reflexiones acerca de la rogativa, que acaban conformando una meta-reflexión constante y así forman parte de su ejecución, comprometiendo la participación activa de nuestros interlocutores —no solo durante sino antes y después la ceremonia— y no solo de quienes participan sino también de quienes ya no lo hacen.
- 73 Si bien esta (meta)reflexión apunta muchas veces a criticar y distanciarse de los modos actuales de ejecución del camaruco —como analizamos en la primera parte—, no deja de reforzarse el “deber de continuidad” —como describimos en la segunda. Las discontinuidades en el ritual, los nuevos elementos o cambios en alguno de sus componentes o partes, generan resistencias y críticas, pero subrayamos que siempre

activan procesos reflexivos por parte de toda la comunidad hacia la ‘puesta en orden’ y la ‘puesta en acto’ (Golluscio 2006) de su identidad.

- 74 En este sentido, nuestros aportes también se relacionan con los procesos en los que la cultura se evidencia o torna relevante para los propios actores y con las prácticas —como el *nguillatum*— donde emergen y se reafirman las pautas que se consideran irrenunciables y propias del mundo mapuche; y otras que, en cambio, sí pueden ser debatidas. El camaruco y su dimensión (meta)reflexiva se articulan a esa reflexividad (meta)cultural que, en tanto praxis, va definiendo sus propios horizontes de lo que es deseable, concebible y primordial, y todo aquello que no lo es. El camaruco opera así como marco interpretativo donde fluyen claves metaculturales para adquirir conocimientos y transmitirlos, para pensar las coyunturas y experiencias pasadas y presentes, para repensar los cómo del futuro y los modos de relacionarse deseados.
- 75 En esta dirección, la categoría nativa *respeto*, en torno a las rogativas mapuches analizadas, opera para evaluar la ceremonia pero también la propia comunidad, y en ocasiones la propia subjetividad, cuando se concibe como un “autorrespeto”. La idea de *respeto* aquí introducida y las amenazas constantes a la pérdida del camaruco pueden incorporarse a una lógica temporal y espacial más amplia, sin remitir a un acontecimiento puntual sino formando parte de la ceremonia que ‘continúa presente’. Pero también a otros eventos donde nuestros interlocutores se sienten o han sentido afectados por la presencia o agencia de los *winka*. La vinculación entre la categoría nativa *respeto* y los estudios previos citados que lo conciben como ‘modo de vincularse’ nos permitió comprender este aspecto (meta)reflexivo como modo de relacionarse con la ceremonia, aún no participando más. Además, el *respeto* se volvió central porque es también un engranaje o plataforma donde confluyen sentidos de pertenencia y devenir.
- 76 A partir de estos énfasis se argumentó que esta práctica posee un profundo sentido *propio*, que reactualiza el pasado de los ancestros, (re)compone una adscripción actual al mundo mapuche, y que aun sin saber “acabadamente” cómo y conteniendo múltiples tensiones, seguirá estando “*pase lo que pase*”. En este sentido, demostramos que aun con interrupciones temporarias —por ejemplo en el uso de instrumentos musicales propios del ritual— o de la propia ceremonia, se considera necesaria su ejecución, “*tal como tiene que ser*”. Esta continuidad, que se enfatiza en las transmisiones generacionales, no se explica por azar del destino, sino que su devenir está posibilitado por recrear las condiciones necesarias para que las formas de ‘estar en comunidad’ puedan desplegarse. Los mandatos heredados enfrentan cambios y cuestionamientos; disputas sobre lo que siempre estuvo o se hizo y debe seguir estando o haciéndose, pero se continúa con la práctica y con la comunidad. Lo relevante aquí son los argumentos sobre por qué y cómo continuar.
- 77 ¿De qué manera y por qué permanece presente la rogativa? ¿Qué significados tiene esa presencia permanente? Partiendo de estas preguntas iniciales y a través de nuestro análisis, sostenemos que la presencia del *nguillatum* es permanente dada su vinculación íntima y profunda a la espiritualidad, porque es una forma de re-actualizar la pertenencia al pueblo mapuche y al grupo de pertenencia en particular. Pero también porque la rogativa y su dimensión (meta)reflexiva permiten que nuestros interlocutores debatan, en el marco de la complejidad de la vida actual, sobre los elementos que no corresponderían a la cultura “tradicional” mapuche, y también permite que diriman cómo continuar en un entramado social cada vez más diverso en el cual los sujetos re-configuran el modo de vida mapuche, interpelados por diversas agencias hegemónicas.

- 78 El 'discurso de la pérdida' articulado a la amenaza constante de que el camaruco deje de realizarse, es también un símbolo metacultural para disputar sentidos; en esa amenaza, la continuidad adquiere centralidad y por eso opera como reaseguro de continuidad.
- 79 Finalmente, y tal vez para futuras producciones, creemos interesante continuar indagando acerca de lo 'paradojal'. Lo paradojal aquí implicaría pensar, por ejemplo, cómo se sienten tan conectados y vinculados a la rogativa nuestros interlocutores aun evaluando críticamente lo que se hace y cómo, o incluso no participando más. Como analizamos aquí, esta dimensión (meta)reflexiva aporta a consolidar la práctica y asegurar su continuidad. Por todo ello, nos preguntamos cuánto de etnocentrismo conlleva describir algo como paradoja, sin dejar de asumir que simultáneamente puede ser la "puerta de entrada" —metodológica y analítica— para analizar las praxis y producciones culturales de sujetos y grupos.

## BIBLIOGRAPHY

Augusta, F. J. F. (1934). *Lecturas araucanas*. Temuco: Editorial Kushe.

Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the Foye Tree: Gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.

Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 11-82). Colección Libros de Cátedra, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Briones, C. (1983). *El Ftá Ngillipún en la comunidad Mapuche de Ancatruz*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas con orientación en Etnología. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. m.i.

Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, C. (2005). (Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura. *Jigra de letras*, 4. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Briones, C. y Golluscio, L. (1994). Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural. *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborígen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común, 499-517.

Briones, C. y Golluscio, L. (1996). Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir. *II Jornadas de etnolingüística de la cuenca del Plata*. Rosario, 1-13.

Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony, and uses of the past. *Anthropological Quarterly*, 63 (1), 1-6.

Coña, P. (2006 [1930]). *Testimonio de un cacique mapuche*. (Reedición comentada y corregida del libro de E. W. Moesbach, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo xix*.). Santiago de Chile: Pehuén.

- Casamiquela, R. (1964). *Estudio del ngillatun y la religion araucana*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche. Person and ritual in Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
- Cox, G. (2012 [1863]). *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia*. Santiago de Chile: DIBAM.
- Da Matta R. (2011 [1974]). El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological vb Blues'. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Eds), *Constructores de otredad* (pp. 212-220). Buenos Aires: Antropofagia.
- Faron, L. (1961). On ancestor propitiation among the Mapuche of Central Chile. *American Anthropologist*, 63 (4), 824-830.
- Faron, L. (1997 [1964]). *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Golluscio, L. (1994). *Yewewin y ayentuwin: modos de hablar y relaciones sociales entre los mapuches de Argentina*. En Y. Kuramochi (ed.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, (pp. 85-101). Quito: Abya-Yala.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies: Is That All There Is? En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 87-107). London: Sage Publications.
- Guevara, T. (1911). *Folklore araucano*. Santiago de Chile: Cervantes.
- Hassler, W. (1979). *Ngillatunes del Neuquén*. Neuquén: Editorial Siringa.
- Hill, J. (1988). Introduction. Myth and History. En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 1-17). Urbana: University of Illinois Press.
- Lopes de Sousa, M. (1995). O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento". En I. Elías de Castro, P. Da Costa Gomes y R. Lobato Corrêa (Orgs.), *Geografia: conceitos e temas* (pp. 77-116). Río de Janeiro: Bertrand.
- Mansilla, L. (1870-1871). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Losada. Moreno F. P. (1876). Viage a la Patagonia septentrional. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 1, 182-197.
- Musters, G. (1911). *Vida entre los patagones (1871)*. Buenos Aires: Biblioteca de la Universidad de La Plata.
- Radcliffe-Brown A. (1972 [1952]). *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial Península.
- Ramos, A. (2005). *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos A. y Delrio W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses*, 4 (8), 515-532.
- Reboratti, C. (2007). El espacio rural en América latina: procesos, actores, territorios. En M. V. Fernández Caso y R. Gurevich (Coords.), *Geografía: nuevos temas, nuevas preguntas. Un temario para su enseñanza* (pp. 97-124). Buenos Aires: Biblos.

- Ricoeur, P. (1981). Narrative time. En J. Michels (Ed.), *On Narrative* (pp. 260-288). Oxford University Press.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Sack, R. (1983). Human territoriality: A theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 73 (1), 55-74.
- Santos, M. (1994). O Retorno do Território. En M. Santos, M. Souza y M. Silveira, (Orgs.), *Territorio. globalização e fragmentação* (pp. 15-20). San Pablo: Hucitec-ANPUR.
- Urban, G. (1992). Two faces of culture. *Working papers and proceedings of the Center of Psychological Studies*, 49, 21-31.
- Segato, R. (2007). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. En *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad* (pp. 71-97). Buenos Aires: Prometeo.
- Velho, G. (1981). Observando o familiar. En *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea* (pp. 123-132). Rio de Janeiro: Zahar.
- Vignati, M. (1966). *Apuntes para el estudio del Ngillatum argentino. Investigaciones y ensayos*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Watzlawick, P., Beavin, J. y Jackson, P. (1971). *Teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

## NOTES

1. Según Ramos (2010) y Golluscio (2006) las diferentes nominaciones de la misma ceremonia varían según la zona geográfica. En Argentina, en la provincia de Chubut la llaman camaruco y en la provincia de Neuquén *nguillatum*.
2. En el caso de los estudios en Araucanía pueden mencionarse sucintamente, y como los más antiguos, a Cox (2012[1863]), Guevara (1911), Coña (2006[1930]), Augusta (1934), Faron (1997 [1964]); y más contemporáneos: Foerster (1993), Bacigalupo (2007) y Course (2011). En el área patagónica también existen diversas crónicas y testimonios que registran la realización del *nguillatum* desde tempranas épocas de consolidación del Estado nación argentino: Moreno (1876), Musters (1911) y Mansilla (1870-1871). También existen diversos estudios que abordan la temática: Hassler (1979), Vignati (1966), Casamiquela (1964), Briones (1983), Golluscio (2006), Ramos (2005 y 2010), entre otros.
3. Ver Ramos (2005 y 2010).
4. De aquí en adelante se utilizarán las cursivas para palabras en lengua mapuche y categorías nativas. Ciertas citas textuales registradas en campo y expresiones nativas irán entre comillas dobles y en cursiva. Las comillas dobles se utilizarán también para marcar cierta ambigüedad o ironía y las comillas simples cuando se alude a una conceptualización.
5. El presente trabajo aborda específicamente las rogativas anuales, denominadas también “*rogativas grandes*” (*Futá nguillatum*). Algunas familias siguen practicando rogativas pequeñas en sus hogares que en este artículo no serán analizadas.
6. A lo largo de todo el texto se utilizan palabras en *mapuzungun*, lengua mapuche, cuyas traducciones no son literales ya que esto implicaría contemplar el uso específico del término en cada contexto, y a su vez, enmarcar los significados dentro de la cosmovisión mapuche. Por lo tanto, en algunos casos se agrega alguna referencia para comprender sintéticamente a qué se alude con esa palabra o nominación, y en otros, retomamos alguna explicación realizada por los

pobladores. Sin embargo, en ningún caso se trata de una traducción que contemple todo el sentido —o sentidos de la palabra—, sino que se dan algunas claves para orientar al lector.

7. En este sentido, sostenemos la importancia de analizar la comunalización, en contextos de aboriginalidad, como procesos de constitución de identidades dinámicas, históricas y relacionales situadas en el marco de formaciones de alteridad (Briones 2005) nacionales y provinciales.

8. Con “devenir” hacemos referencia a una perspectiva de futuro, a una producción de futuro.

9. Cada unidad residencial se denomina *puesto*. Los *puestos* de los parajes están entre 5 a 10 km de distancia unos de otros. Las unidades residenciales, definidas en el estatuto como unidades de producción y consumo que usufructúan determinadas pasturas, tienen una composición variada que va desde familias complejas, extensas, hasta incluso individuos solos.

10. *Winka* hace referencia a los blancos, a la gente no mapuche.

11. El *tayil* es un canto considerado sagrado, realizado en *mapuzungun* por las mujeres adultas. Estas canciones poéticas y sagradas —que en realidad son mucho más que canciones— varían según la comunidad y los ancestros a los que hacen referencia. De hecho, muchos de los discursos que refieren implícitamente a la relación con los ancestros se encuentran en los *tayil*, y éstos incluyen “algo más” que no puede transformarse fácilmente en discurso explícito. De esta manera, el *tayil* evoca una trama compleja de relaciones a partir de vínculos con los antepasados, lazos con un grupo de pertenencia y relaciones interiores con uno mismo (Ramos 2010). Los *tayil* se “*tienen*”, cada persona “*tiene su tayil*” y la ejecución del canto es denominada “*sacar un tayil*”. Los *tayil* de inicio pueden variar según la comunidad y los ancestros a los que hacen referencia. En las rogativas siempre se ejecutan estos cantos, lo que en las comunidades se denomina *tayilquear*.

12. *Rehue* o *rewe* hace referencia al “altar”, al lugar central del campamento cerca del cual se colocan los caballos, donde las mujeres sacan los *tayil*, donde tienen lugar las principales oraciones y alrededor del cual se baila el *lonkomeo*. La composición del *rehue* difiere entre las comunidades. Algunas poseen una caña por familia, en otras hay un número estipulado de cañas.

13. Campamento le llaman al semicírculo donde cada familia arma su toldo o fogón para permanecer y pernoctar durante la rogativa. El lugar donde se emplaza el campamento se denomina pampas del camaruco o “*pampas de lelfín*”.

14. Estas banderas pueden ser de color azul, amarillo o verde. Incluso en algunas comunidades se utiliza la bandera mapuche o argentina.

15. El *ahung* es el momento cuando varios jinetes cabalgan diversas vueltas alrededor del *rehue* (“altar”).

16. Este comentario hace referencia a la erupción de cenizas del volcán Puyehue que tuvo lugar en junio de 2011 y que significó para la comunidad Ancatrú y las zonas aledañas un enorme perjuicio para los animales y las pasturas en el caso de las zonas rurales, e importantes pérdidas financieras por la falta de turistas en ciudades como Villa La Angostura o Bariloche.

17. El autor define la ‘socialidad’ como un término que va “más allá del parentesco para incluir todas las formas de sociabilidad: aquellas entre parientes, no parientes, entre personas y animales y entre personas y espíritus” (Course 2011, p. 2).

18. Con ‘historias tristes’ hacemos referencia a los trabajos de Ramos (2010) y Ramos y Delrio (2011) que analizan toda una serie de narrativas acerca de las injusticias, las violencias, los desalojos y diversas pérdidas que las familias mapuches sufrieron no solo antes sino después de la “conquista del desierto”. Estas narraciones están presentes en los discursos fundacionales de las comunidades, en los *tayil*, en los silencios, en algunos *ngtrām* (“historias verdaderas”), entre otros.

19. No nos interesa aquí discutir específicamente la noción de paradoja, menos hacerlo en términos de las teorías de la comunicación. Sin embargo, cierta reflexión al respecto nos resultó necesaria para continuar indagando acerca de las prenociones y (pre)juicios propios. Retomaremos esto en las conclusiones.

20. Con ‘territorialidades’ nos referimos aquí a los espacios producidos en base a relaciones de poder, provocando efectos en la nominación, localización y delimitación de los espacios. Ver



Lopes de Sousa (1995), Sack (1983), Santos (1994), Reboratti (2007), entre otros. Para ampliar las diferentes categorizaciones y usos de ‘territorio’ y ‘territorialización’ ver Segato (2007) y Benedetti (2011).

21. Para un análisis de estas dimensiones de la rogativa ver Ramos (2005 y 2010).

22. Entre los diferentes roles se encuentran: *piuchenes* y *calfumalen* (niños y niñas que cuidan el *rehue* y los caballos); cabecilla o *ngpin* (quien dirige la ceremonia), *pillan kushe* o tamborera (mujer que toca el *kultrun* o tambor), entre otros.

23. Caña larga con un cuerno en la punta por donde sale el sonido al soplar.

24. Es importante señalar aquí que no todos los feligreses evangélicos dejan de participar de los camarucos. Muchas veces depende de la específica iglesia a la que asisten y qué reflexiones y opiniones circulan en estas sobre dicha ceremonia. Para el caso específicamente mapuche, las trayectorias y experiencias son múltiples. El estudio de Ramos (2005) muestra, por ejemplo, cómo la fundación de la Iglesia pentecostal “Gloria Divina” en la colonia Cushamen (provincia de Chubut) se entremezcla con una búsqueda por “recuperar las tradiciones perdidas” y permite que los conversos encuentren en la Iglesia una ‘morada de apego’ e ‘instalación estratégica’ (Grossberg 1996) desde donde intervenir otras agencias religiosas y discursos hegemónicos sobre autenticidad cultural. (Ver Ramos 2005, pp. 256-281).

## ABSTRACTS

This paper analyzes tensions and disputes about a religious/sacred Mapuche practice, performed as a ritual ceremony. It particularly focuses on the relevance given to the “camaruco” or “*nguillatun*”—according to how local people call it. Fieldwork was done in two Mapuche communities, one located in the province of Neuquén and the other in the province of Chubut. The aim is not to describe the practice itself, but to focus on the (meta)reflective dimension, following the pondering made by people before, during and after the ceremony. Thus, two axes of analysis are presented in a paradoxical mode: the first focused on the practice of evaluating and critically linking to the event, where the native category “respect” indicates how it must be performed and how it was done before. In the second axis, the ceremony is connected with transmissions, continuity and the threat of loss. Although it is not done as before and there is a risk to stop its performance, it further reinforces the sense of belonging and the importance of continuing with the ceremony.

El presente artículo analiza las tensiones y disputas alrededor de una práctica mapuche de carácter religioso/sagrado, ejecutada en tanto ceremonia ritual. Específicamente, se enfoca la relevancia que le otorgan al camaruco o *nguillatun* —según la manera local en que los pobladores denominan a la rogativa. El trabajo de campo se realizó en dos comunidades mapuches, una localizada en la provincia de Neuquén y la otra en Chubut. El objetivo no es abordar la práctica en sí, sino centrarse en la dimensión (meta)reflexiva, siguiendo las evaluaciones que los sujetos realizan, antes, durante y después de la ceremonia. De esta manera, se ubican dos ejes de análisis que se presentan de modo paradójico: el primero centrado en la práctica de evaluar y vincularse críticamente con el evento, donde la categoría nativa “respeto” indica cómo debe realizarse y cómo se hacía antes. En el segundo eje, se vincula la ceremonia con las transmisiones, la continuidad y la amenaza de la pérdida. A pesar de que no se hace como antes y siempre acecha

la posibilidad de que se termine, se reafirma aún más el sentido de pertenencia y la importancia de continuar practicando la ceremonia.

## INDEX

**Palabras claves:** Palabras clave: rogativa mapuche, (meta)reflexiones, transmisión, Patagonia argentina

**Keywords:** Mapuche "rogativa", (meta)reflections, transmission, Argentine Patagonia

## AUTHORS

### LUCRECIA PETIT

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina.

Correo electrónico: lucrepetit@yahoo.com.ar

### CAROLINA ÁLVAREZ ÁVILA

Instituto de Antropología de Córdoba/CONICET, Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Correo electrónico: carito\_alvarez79@yahoo.com